13318

Сумцов Н. Ф.

Этнографические заметки

13318

Н. Ѳ. Сумцовъ.

ЭТНОГРАФИЧЕСКІЯ ЗАМѢТКИ.

(Изъ „Этнографическаго Обозрѣнія“, кн. III).

№ 3510

МОСКВА.
„Русская“ типо-литографія, Тверская, д. Гинцбургъ.
1889.

Этнографическія замѣтки.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Ни одна отрасль знаній не представляетъ такого обилія мелкихъ и разрозненныхъ фактовъ и наблюденій, какъ этнографія. Широкая область этой науки и въ высшей степени сложный матеріалъ, подлежащій ея вѣдѣнію, даетъ основаніе какъ для разнообразныхъ построеній общаго характера, такъ и для массы спеціальныхъ работъ. Люди науки собираютъ и группируютъ этнографическіе факты, согласно съ главными проявленіями народнаго міросозерцанія, морали и быта. Въ результатѣ получаются болѣе или менѣе обширныя изслѣдованія о семейно-родственныхъ отношеніяхъ, демонологіи, народной медицинѣ и пр. Между тѣмъ съ каждымъ днемъ наплываетъ новый матеріалъ, и между прочимъ такой, который не можетъ войти въ цѣльную систематическую работу, какъ законное и необходимое явленіе въ общемъ строѣ народной жизни, матеріалъ мелкій, отрывочный и своеобразный. Но и этотъ матеріалъ, вынесенный новѣйшимъ фольклоромъ изъ глубины народнаго быта, заслуживаетъ вниманія и объясненія, сначала хотя бы частнаго, мелко монографическаго, пока явится возможность поставить его въ связь съ другими однородными или сходными этнографическими данными.

Предлагаемыя вниманію читателя этнографическія замѣтки большею частью относятся, именно, къ мелкому или новому этнографическому матеріалу и составляютъ какъ бы продолженіе тѣхъ статей о культурныхъ переживаніяхъ, кото-

рыя были напечатаны мною въ „Кіевской Старинѣ“ за 1888 и 1889 гг. Однѣ изъ этихъ замѣтокъ по самой, такъ сказать, природѣ своей, по характеру трактуемаго предмета, не поддаются подробному спеціальному изслѣдованію; для широкой разработки другихъ нѣтъ подъ руками научныхъ пособій. Авторъ первый порадуется, если предстоящія замѣтки вызовутъ появленіе новаго этнографическаго матеріала или болѣе подробныя спеціальныя изслѣдованія по затронутымъ вопросамъ.

1. Сонъ-трава (Anemone pratensis) въ народныхъ пѣсняхъ и повѣрьяхъ.

Въ настоящее время наука насчитываетъ много различныхъ пріемовъ искусственнаго усыпленія, начиная отъ употребленія внутрь сока усыпительныхъ растеній и кончая таинственной силой гипнотическаго внушенія. Отъ наблюдательности народа не могло скрыться усыпляющее свойство нѣкоторыхъ травъ и манипуляцій массажа. Одно изъ раннихъ весеннихъ растеній украинской флоры Anemone pratensis получило названіе „сонъ-трава“. Существованіе такого названія повлекло за собой соотвѣтственныя народно-поэтическія сказанія, пѣсни и повѣрья. Въ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ объ украинской флорѣ *Роговича*, *Горчакова* и особенно *Шмальгаузена* подробно обозначены ботаническія разновидности этого растенія безъ указанія на то, обусловливается ли его названіе дѣйствительнымъ свойствомъ усыплять человѣка, или мы здѣсь имѣемъ дѣло лишь съ голымъ названіемъ, возникшимъ подъ вліяніемъ народныхъ повѣрій объ усыпляющей силѣ растенія.

Въ народныхъ повѣрьяхъ травѣ-сну приписывается пророческое значеніе; если положить ее на ночь подъ изголовье, то она покажетъ человѣку судьбу его въ сонныхъ видѣніяхъ (*Маркевичъ*, Обыч. и повѣр., 29). Сонъ-трава вошла въ колыбельныя и историческія пѣсни. Такъ, въ превосходной колыбельной пѣснѣ поется:

Ой, спы, дитя, безъ сповыття,
Покы маты зъ поля прыйде,
Та прынесе тры квитонькы:
Одна буде *дримлывая*,
Друга буде *сонлывая*,
Третья буде щаслывая (*Чуб.* IV, 26).

Въ старинной думѣ о походѣ Сверчовскаго въ Волощину (1574 г.) сонъ-трава является символомъ горя и смерти, вѣроятно, подъ вліяніемъ обычнаго народно-психическаго сближенія сна и смерти. Послѣ смерти „пана Свирговскаго“—

Плакала стара баба Грыцыха,
Мовъ перепелыха, мовъ перепелыха;
Молодая сетра *сонъ-траву* ирвала,
Старую пытала, старую пытала:
„Чи той *сонъ-трава* козацькая сыла,
Чи той *сонъ-трава* козацька могыла?“
— Ой той *сонъ-трава*, голубонько,
Зростывся у поли,
Та піймала ту траву недоля
Та дала моій дони.
Ой, доня жъ моя, доня,
Годи сумоваты,
Що нашого молодого Йвана
У могыли шукаты и пр. (*Ант. и Драг.*, I, 160).

Этотъ пѣсенный мотивъ заключаетъ въ себѣ, повидимому, глубоко-древнее повѣрье о томъ, что сонъ-трава находится въ распоряженіи злой силы, недоли, бѣса. Въ древней лѣтописи и въ Печерскомъ Патерикѣ повѣрье это пріурочено къ житію св. Матѳея: „Бѣ же старецъ Матѳей... прозорливъ. Единою бо ему стоящю въ церкви на мѣстѣ своемъ, възведъ очи свои, позрѣ по братьи, иже стоять поюще по обѣма странама, видѣ обходяща бѣса, въ образѣ ляха, въ лудѣ, и носяща въ приполѣ цвѣткы, иже глаголется лѣпокъ, и обиходя подлѣ братью, взимая изъ лона лѣпокъ, вержаше

на кого-либо: аще прильняше кому цвѣтокъ въ поющихъ отъ братья, мало постоявъ и раслабленъ умомъ, вину створь каку-либо, изидяше изъ церкви, шедъ въ келью и усняше, и не возвратяшется въ церковь до отпѣтья"... (*Лѣтоп.* Лаврент. сп., изд. 1872, 185). Въ Патерикѣ Печерскомъ бѣсъ является въ видѣ воина, „носяща въ воскриліи ризномъ цвѣты липкія, иже взимая нѣкое зло на цвѣтокъ, верзаше его на кого-либо" (*Патер.*, ри). Въ варіантѣ повѣрья, находящемся въ Патерикѣ, обнаруживается уже толкованіе повѣрья: зло заключается не въ цвѣткѣ, а положено на цвѣтокъ. Ѳ. И. Буслаевъ въ статьѣ о живописныхъ изображеніяхъ страшнаго суда (Ист. оч. II, 136) и г. В. Яковлевъ въ сочиненіи о древне-кіевскихъ религіозныхъ сказаніяхъ (102—103) указали на сходныя житейныя сказанія и живописныя изображенія, причемъ мѣсто цвѣтка занимаютъ стрѣлы (въ Скитскомъ Патерикѣ) или кошельки (у Іоанна Мосха). Г. Яковлевъ замѣчаетъ, что „въ бросаніи дьяволомъ въ людей снотворнаго зелья или цвѣтка можно предполагать общеарійское народное повѣріе, до сихъ поръ сохранившееся въ Малороссіи", и ссылается при этомъ на указанную выше колыбельную пѣсню: „Ой, спы, дитя" (*Яковл.*, 103). Позднѣе, г. Мандельштамъ въ „Опытѣ объясн. обыч." (296) сближалъ лѣтописное сказаніе о св. Матѳеѣ съ народными повѣрьями о сонъ-травѣ. Мы полагаемъ нужнымъ въ ряду общихъ сравненій подчеркнуть сходство недоли въ думѣ о панѣ Свирговскомъ съ бѣсомъ легендъ о св. Матѳеѣ, что ранѣе упускалось изъ виду. Сомнительно, чтобы въ украинской думѣ отразился указанный легендарный мотивъ, и скорѣе можно присоединиться къ тому мнѣнію, что здѣсь мы имѣемъ одну изъ многочисленныхъ въ старину подробностей сложнаго миѳическаго образа Горя-Злочастія, Недоли, Злыдней. Повидимому, трава сонъ входилъ въ кругъ сказаній и повѣрій о Недолѣ; изъ области миѳическихъ сказаній онъ проникъ въ житіе о св. Матѳеѣ и позднѣе въ думу о походѣ Сверчовскаго. Въ новѣйшее время, съ переходомъ миѳическаго образа Горя-Злочастія въ простое олицетвореніе и съ послѣ-

довавшимъ затѣмъ забвеніемъ самого олицетворенія, забыто также повѣрье о связи сонъ-травы съ бѣдой и смертью.

Въ старину (XVIII ст.) существовало вѣрованіе, что съ цвѣткомъ можно передавать недугъ отъ одного лица къ другому, и потому считалось опаснымъ брать или давать цвѣты незнакомымъ лицамъ. Въ 1750 г. дворянинъ Поляковскій и крестьянинъ Сусленко жестоко избили дворянку Лущевскую, заподозрѣвъ ее въ чародѣйствѣ вслѣдствіе того, что она передала своему ребенку цвѣтокъ, который взяла изъ рукъ ребенка Сусленка (*Антон.*, Колд. 451). Эта подробность имѣетъ, очевидно, отношеніе къ приведенному выше мѣсту изъ думы о Сверчовскомъ, гдѣ Недоля даетъ цвѣтокъ, именно сонъ-зелье, и причиняетъ такимъ образомъ горе и несчастье.

Весной топчутъ сонъ-траву, приговаривая: „щобъ на той годъ дождаты сону топтаты“ (*Nowos.*, Lud II, 146; *Ефим.*, Закл. 34; *Номисъ*, Приказки). Чаще топчутъ рястъ (corydalis)—обыкновенное растеніе, въ изобиліи появляющееся ранней весной въ рощахъ.

Можетъ быть, обычай топтать сонъ-траву или рястъ и повѣрья о цвѣткѣ Недоли стоятъ въ связи съ древними религіозно-мифическими представленіями о землѣ, какъ всеобщей матери, супругѣ неба, о растеніяхъ, какъ волосахъ земли (подробно у *Аванасьева*, Поэт. воззр. слав. II, 135—150).

Въ числѣ украинскихъ народныхъ разсказовъ о сонъ-травѣ выдѣляется слѣдующій, высоко-поэтическій и оригинальный по содержанію. У всѣхъ цвѣтовъ есть мать; не имѣетъ матери только сонъ-трава; у него злая мачеха; ежегодно она выгоняетъ его изъ земли ранѣе, чѣмъ покажутся какіе либо другіе цвѣточки. „Сонъ, сонъ, ступай вонъ,—говоритъ она,—бо вже вси цвитны зацвилы, тилько тебе нема“, и послушный сонъ вылазитъ изъ земли, оглядывается по сторонамъ и не видитъ ни одного товарища. Свѣситъ тогда онъ свою умную головку на бокъ, какъ сиротка, и дремлетъ до тѣхъ поръ, пока не появятся его товарищи: козельцы (Anemone ranunculoides), медунки (Pulmonaria), фіалки и др. (*Rulikowski*, Zbiór wiadom do Antrop., Краковъ, III, 98).

Къ этому разсказу о мачехѣ сонъ-травы можно присоединить слѣдующій сказочный мотивъ. Одна женщина полюбила змѣя и хотѣла выдать ему своего брата; но братъ убилъ змѣя, а сестру засадилъ въ глубокій погребъ. „Прошло вже съ того часу не сто и не тысяча литъ, а сестра Иванова усе соби пидъ землею десь плаче дай плаче. Вона вже не одынъ цеберъ (ушатъ) наплакала, такъ що слёзы ии ажъ на сей свитъ сходятъ. Аже-жъ оце чого, якъ тилько сонечко зажевріе, то по всякому дереву и по всякій былыни роса и выступае? Оце жъ не що, якъ тіи слезы Галины; да тилько воны таки гришни, що и дерево ихъ не прыймае: усе до долу скапують дай скапують. Галя, може, струхла тамъ у земли по сей часъ, а слидъ ии на земли таки зостается“ (*Рудченко*, Юж.—р. ск. I, 138; варіанты безъ слезъ Гали у *Чуб.*).

Сходныя поэтическія сказанія встрѣчаются у литовцевъ. Поклусъ (литов. Плутонъ), принявъ видъ цвѣтка, соблазнилъ Ніолу, дочь богини плодовъ земныхъ Крумины, и увлекъ въ преисподнюю. Сказаніе это записано литовскимъ историкомъ Нарбутомъ и нуждается въ провѣркѣ. Крашевскій воспроизвелъ это сказаніе въ поэмѣ „Витолерауда“ (*Вилен. Вѣстн.* 1889, 75; *Этногр. Обозр.* 1889, II, 197).

Образцовымъ сказаніемъ по разбираемому поэтическому мотиву служитъ гомеровскій гимнъ къ Деметрѣ. Варіанты этого гимна встрѣчаются у многихъ древнихъ авторовъ. Содержаніе гимна извѣстно: Плутонъ, съ согласія Зевса, похитилъ Персефону, дочь Деметры. Иліосъ открылъ Деметрѣ похитителя ея дочери. Тогда раздраженная богиня оставила Олимпъ, спустилась на землю и, принявъ видъ старухи, поселилась въ Елевсинскомъ храмѣ. Боги постановили, что Персефона треть года будетъ проводить въ Эребѣ, а двѣ трети на Олимпѣ съ своей матерью. Учредивъ въ Елевсинѣ мистеріи, Деметра возвратилась на Олимпъ. Миѳъ о похищеніи Персефоны очень часто служилъ древнимъ художникамъ сюжетомъ для произведеній искусства. Увлекаемую Плутономъ дочь Деметры можно видѣть на надгробныхъ памятникахъ, на вазахъ и на различныхъ украшеніяхъ. Среди

греческаго народа до недавняго времени встрѣчались разсказы, напоминающіе своими мотивами гомеровскій гимнъ къ Деметрѣ. Ленорманъ сообщаетъ подобнаго рода сказку, которую онъ слышалъ отъ старика священника въ Елевсинѣ (*Новосадскій*, Елевс. мистеріи, 31, 32, 38). Въ древнее и въ новое время высказаны были различныя толкованія миѳа о Деметрѣ и Персефонѣ. Одно толкованіе—лунарное (Варронъ Реатинскій, Виргилій, неоплатоники Порфирій и Ямвлихъ, Ленорманъ). Въ силу этого толкованія миѳъ о Деметрѣ и Персефонѣ изображаетъ луну и разныя ея фазы. По другому толкованію, миѳъ этотъ представляетъ собой нисхожденіе душъ въ подземный міръ и затѣмъ восхожденіе ихъ въ міръ свѣта, Геліоса (неоплатоникъ Саллюстъ). Третье мнѣніе (Новосадскаго) состоитъ въ томъ, что миѳъ выражаетъ борьбу добра со зломъ въ мірѣ, смѣну горя и страданій въ жизни человѣка, спокойной, но непрочной радостью. Прочнѣе всего укрѣпилось въ наукѣ теллурическое толкованіе, по которому миѳъ о похищеніи Персефоны является аллегорическимъ представленіемъ того, какъ брошенное въ землю зерно опять возвращается къ жизни въ видѣ растенія. Съ такой точки зрѣнія объясняли этотъ миѳъ Корнутъ, Цицеронъ, С. Кроа и мн. др. (*Новосад.* 33—35). Персефона (или Кора) — это яркая, великолѣпная растительность весны, которая вянетъ и исчезаетъ осенью, такъ какъ листья цвѣтовъ и растеній возвращаются въ землю, откуда вышли. Гадесъ, богъ невидимаго міра и подземнаго мрака, похищаетъ молодую дѣвушку у матери, и затѣмъ она возвращается на время—это возвращеніе растительности весною (*Леру*, Словарь гомер. миѳол. 38).

Поэтическій мотивъ о похищеніи Персефоны послужилъ темой для произведенія Шиллера: „Жалоба Цереры“. Здѣсь поэтъ говоритъ о цвѣтахъ:

Ими та́инственно слита
Область тьмы съ страною дня.

Малорусское сказаніе о сонъ-травѣ по основному содержанію, напоминаетъ греческія народныя преданія о похи-

щеніи Персефоны и далѣе „Жалобу Цереры“ Шиллера. По-видимому украинская мачеха сонъ-травы—варіантъ древнегреческой Деметры. Исключая возможность заимствованія поэтическаго мотива о мачехѣ сонъ-травы, я готовъ признать, что этотъ мотивъ возникъ у малороссовъ самостоятельно, подъ вліяніемъ религіознаго и поэтическаго воззрѣнія на землю, какъ всеобщую мать, попечительную и заботливую, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ, какъ на недоброжелательную мачеху.

Повѣрье объ усыпляющей сонъ-травѣ встрѣчается въ Германіи. Оно вошло, между прочимъ, въ Эдду: подъ голову Брунгильды кладутъ сонъ-траву, отчего она вскорѣ засыпаетъ. Въ числѣ германскихъ растеній есть Schlafkunz. Въ Тиролѣ подъ подушку кладутъ Schlafapfel, чтобы сонъ былъ спокойный (*Мангельшт.* Опытъ объясн. обычаевъ, 297 *).

2. Розмай—зилье.

Н. И. Костомаровъ въ диссертаціи объ историческомъ значеніи русской народной поэзіи (1843) высказалъ предположеніе, „что розмай-зилье—баснословное растеніе. Проф. А. А. Потебня въ IV т. „Къ ист. звуковъ“ (стр. 50) замѣчаетъ, что „розмай—зилье, можетъ быть, гдѣ либо пріурочено къ туземному растенію, но по происхожденію есть зап.—слав. (хорв. и др.) rozmárin, т. е. розмаринъ“. Въ малорусской пѣснѣ говорится: „ще до гаю не дійшла, розмай—зильечко знайшла“ (*Чуб.* V, 414), причемъ, очевидно, розмай—зилье относится къ какому-то туземному растенію. Южно-славянское растеніе розмаринъ проникло въ Германію и западно-славянскія страны; оттуда оно далѣе перешло и къ галицкимъ русскимъ подъ названіемъ розмарія, а въ Малороссію уже подъ названіемъ розмая, вѣроятно, съ мѣстными пріуроченіями, причемъ народная фантазія воспользовалась этимъ именемъ и ввела его въ пѣсни и повѣрія

*) Осетины сновторное значеніе приписываютъ лѣвому крылу летучей мыши, которое потому и называется у нихъ соннымъ. Его кладутъ подъ голову ребенка, если сонъ безпокойный. *Вс. Миллеръ*, Осет. этюды, II, 291).

Творческая сила народнаго воображенія выразилась въ данномъ случаѣ на усвоеніи и развитіи поэтическихъ мотивовъ о розмаринѣ, при отсутствіи самаго растенія. Розмаринъ (морская роса)—названіе небольшаго кустарника, растущаго въ изобиліи на островахъ Адріатическаго моря, въ Далмаціи, мѣстами въ Италіи, Сициліи, Корсикѣ и Франціи. Розмаринъ не выноситъ холоднаго климата, и въ Россіи разводится только въ оранжереяхъ. Изъ розмарина извлекается душистое масло, которое идетъ въ подмѣсь къ венгерскимъ винамъ и въ особаго рода одеколонъ—„aqua della regina“ (*Die Natur*, 1879 № 51: *Акиевковъ*, Ботан. словарь, 150). Розмаринъ входилъ уже въ древне-римскій свадебный ритуалъ, какъ украшеніе для невѣсты. Въ настоящее время въ Германіи невѣста украшаетъ голову розмариномъ (*Rossbach*, Die röm. Ehe, 232). У чеховъ и поляковъ розмаринъ служитъ символомъ дѣвства (*Kolberg*, Lud VI, 55). Въ Чехіи розмаринъ идетъ на вѣнокъ невѣсты и на украшеніе гривы и хвоста свадебныхъ лошадей *Sumlork*, Starož. Obyč. I, 365). Въ Малороссіи и въ Галиціи роль розмарина на свадьбахъ играетъ барвинокъ (подробн. въ моемъ соч. о свад. обр., 184). Костомаровъ высказалъ мнѣніе о приворотномъ значеніи розмай—зилья, что находитъ подтвержденіе въ народныхъ пѣсняхъ. Такъ, въ одной пѣснѣ дѣвушка, найдя розмай—зилье, полоскала его на рѣкѣ,

Прыставляла въ горильци,
Полоскала на меду,
Прымовляла до ладу,
Прысунула до жару
Козакови до жалю:
Кыпы, кыпы, коринець,
Покы прыйде молодець;
Ще коринець не вкыпивъ,
Вже молодець прилетивъ. (*Чубин* V, 414; *Nowos.* II, 146).

Украинская народная поэзія заключаетъ въ себѣ указаніе, что розмаринъ и лилія выросли на могилахъ двухъ лю-

бовниковъ. (Мотивъ: дерево, трава или цвѣтокъ выростаетъ на могилѣ любовниковъ—весьма распространенъ въ поэзіи разныхъ народовъ, причемъ растеніе, происшедшее такимъ образомъ, большею частію получаетъ приворотное любовное значеніе). Въ одной малорусской пѣснѣ говорится о двухъ сосѣдкахъ: у одной былъ сынъ Яничко, у другой дочь Ганочка. Молодые люди полюбили другъ друга, и мать Янички покровительствовала имъ; но зато мать Ганочки стала поперекъ ихъ любви. Яничка умеръ съ горя, а Ганичка утопилась. Яничка былъ похороненъ съ одной стороны церкви, а Ганичка съ другой; на могилѣ Янички выросъ розмаринъ, а на могилѣ Ганички—прекрасная бѣлая лилія, которая поднялась выше церкви (*Костомаровъ*, въ „Бесѣдѣ“ 1872, VI, 29). Въ варіантѣ этой пѣсни, также галицкомъ, говорится:

Едно поховали повыше костела,
Друге поховали пониже костела;
На еднимъ выросла ружа и шалвія,
На другимъ выросла дробна розмарія;
А тоты квитки въ едно ся зростали,
Жебы люде знали, же ся любовали (*Голов.* III, 254).

Этотъ поэтическій мотивъ встрѣчается у многихъ народовъ. Психари и Гедозъ указали на ирландскую легенду о двухъ умершихъ любовникахъ, надъ которыми выросли и переплелись деревья. Новогреческое сказаніе такого же рода, причемъ повредила мать любовника; надъ его могилой выросъ кипарисъ, а надъ его возлюбленной розовый кустъ. Сюда же относится средневѣковое сказаніе о Тристанѣ и Изольдѣ, серболужицкое, сербское, 3 пѣсни венгерскія, пѣсня болгарская, 3 албанскія пѣсни, пѣсни шведскія, португальскія, италіанскія, пѣсня румынская, китайскій разсказъ и др.,—всего около 25 сходныхъ варіантовъ, указанныхъ названными авторами (*Melusine*, 1888 №№ 3, 4, 6). Въ малорусской поэзіи извѣстно нѣсколько пѣсенъ и сказаній даннаго мотива (въ сборникахъ Чубинскаго, Головацкаго, Кольберга, въ VIII т. Zbiór wiadom., у Костомарова въ „Бесѣдѣ“ 1872 г. и др.)

Въ поэзіи западныхъ и южныхъ славянъ розмаринъ часто упоминается. Въ сербскихъ пѣсняхъ съ розмариномъ сравнивается дѣвушка-невѣста (*Вукъ Караджичъ*, I, 33).

3. Жемчужная трава.

Жемчужная трава — фантастическое растеніе. Изрѣдка оно встрѣчается въ галицкихъ колядкахъ. Такъ, въ одной колядкѣ чорная гора не родила ни жита, ни пшеницы, а родила она жемчужную траву, золотую рясу. Гордый молодецъ пустилъ коня въ жемчужную траву, а самъ заснулъ. Буйные вѣтры зашумѣли въ жемчужной травѣ и разбудили молодца. Онъ осѣдлалъ коня и поѣхалъ на охоту за крупнымъ звѣремъ, за чернымъ туромъ (*Костомар.*, въ „Бесѣдѣ“ 1872. VI, 48—49). Въ этой колядкѣ, повидимому, слито нѣсколько разнородныхъ мотивовъ, именно: апокрифическій—о чорной горѣ и жемчужной травѣ, миѳологическій—о золотой рясѣ и историко-бытовой—объ охотѣ на тура.

На христіанскомъ востокѣ въ древности было весьма распространено преданіе о плачѣ Богородицы и о слезахъ, пролитыхъ Ею по Спасителѣ, которыя обращались потомъ въ вещественные предметы. Уже у Даніила Паломника читаемъ: „Мѣсто, идѣ же плакала Святая Богородица, то мѣсто есть на пригоріи томъ. На то мѣсто притече скоро Святая Богородица, текуще въ слѣдъ Христа и глаголаше въ болѣзни сердца своего слезящи: камо идеши чадо мое?“ и пр. (*Мочульскій*, О Голуб. Книгѣ 168). Въ связи съ этимъ христіанскимъ преданіемъ о плачѣ Богородицы находится легенда о томъ, что слезы Ея обращались потомъ въ вещественные предметы. Туземцы и даже пришлые поклонники собираютъ въ долинѣ Іордана въ какой-то травѣ родъ мелкихъ бѣловатыхъ камешковъ или ракушекъ, дѣлаютъ изъ нихъ четки и потомъ продаютъ ихъ повсемѣстно на востокѣ, называя ихъ четками изъ слезъ Богородицы (ib, 168). Жемчужная трава галицко-русской колядки, выросшая на черной горѣ, соотвѣтствуетъ плакунъ-травѣ великорусскаго стиха о Голубиной книгѣ.

Золотая ряса встрѣчается во многихъ пѣсняхъ малорусскихъ, великорусскихъ, сербскихъ, польскихъ и др. Большое количество пѣсенъ съ золотой рясой приведено въ соч. *А. А.* Потебни: „Объясн. малор. и сродн. пѣсень", II, 455—471. Вмѣсто рясы часто встрѣчается роса. О значеніяхъ того и другого слова см. въ томъ же соч. проф. Потебни 465—466. О миѳическомъ значеніи пѣсенной росы см. еще у Афанасьева въ „Поэт. воззр. слав." I 604, II 277, 281, III 490—495.

Подробность объ охотѣ на тура—историческая, о чемъ см. мое соч.: „Туръ въ народной словесности".

4. Васильки.

Трава и цвѣты васильковъ (Ocymum basilicum) пользуются у малороссовъ и другихъ славянъ, преимущественно южныхъ, большимъ уваженіемъ. Въ Малороссіи разводятъ это растеніе въ огородахъ и садахъ независимо отъ того, что оно растетъ здѣсь и въ дикомъ состояніи. Цвѣты васильковъ затыкаютъ за иконы; въ день Воздвиженія Креста украшаютъ въ церкви крестъ васильками; изъ васильковъ часто дѣлаютъ церковное кропило. Въ Харьковской губерніи кладутъ въ воду васильки, когда купаютъ дѣтей, страдающихъ желтяницами. Кромѣ того, отваромъ этого растенія въ Малороссіи поятъ при внутреннемъ жарѣ и при лѣченіи отъ запоя (*Горницкій*, Замѣтки объ укр. флорѣ, 113).

У болгаръ, сербовъ и хорватовъ васильки также идутъ на кропила при освященіи воды; букетъ изъ васильковъ кладутъ въ дѣтскую колыбель и на гробъ умершаго: такъ что это пахучее растеніе является неизмѣннымъ спутникомъ южнаго славянина въ теченіи всей его жизни (*Die Natur*. 1879, № 51).

Въ народной словесности малорусской (и сербской) василекъ является символомъ святости, чистоты, привѣтливости и учтивости (*Костомар.*, Объ ист. зназ. р. н. поэз. 1843, 30). Не смотря на греческое названіе этого растенія, въ Малороссіи существуетъ нѣсколько пѣсенъ, въ которыхъ названіе цвѣтка сближено съ именемъ Василія; напр., въ

одной пѣснѣ дѣвушка говоритъ: „посѣю я васильки, буду поливать; приходи, Василь, буду тебя принимать“ и проч. (*Костомар.*, въ „Бесѣдѣ“ 1872, VI, 25). Въ одной свадебной пѣснѣ „пидъ василькомъ слюбъ берутъ“ (*Rozsk. i Franko*, въ „Zbiór“, X, 11).

Религіозное значеніе васильковъ основывается на древней греческой легендѣ о нахожденіи честнаго креста, въ которой разсказывается, что на мѣстѣ, гдѣ евреи умышленно закопали крестъ Спасителя, выросла трава пахучая и врачующая; врачи зовутъ ее okimon, а народъ basilikon — украинскіе васильки (*Мочульскій*, О Голуб. книгѣ, 169).

О врачебномъ значеніи васильковъ говоритъ, между прочимъ, старинные лѣчебники и травники (см. *Флоринскаго*, въ Казан. Унив. Извѣст. 1879, V).

Отечествомъ Ocymum basilicum считаютъ южную Азію (*Шмальгаузенъ*, Флора юго-зап. Рос. 457).

5. Обжинки.

Сравнивая старинныя описанія малорусскихъ и галицкорусскихъ обжинокъ у Максимовича, Войцицкаго (Zarysy domowe, 1842 г.), Голембіовскаго (Gry и zabawy), Сементовскаго и Срезневскаго (въ „Маякѣ“ 1843 г.), Терещенка (въ 5 т. „Быта руск. нар.“ 1848 г.) съ новыми описаніями Чубинскаго (въ Трудахъ Э.—С. Эксп.), Де-Воллана (въ Угор. пѣсн.), Кольберга (въ 1 т. Pokucia), Коперницкаго (въ XII т. Zbiór wiadom.), мы не находимъ между ними значительнаго различія. Основное содержаніе этого праздника труда состоитъ въ томъ, что, по окончаніи жатвы, сплетаютъ изъ хлѣбныхъ колосьевъ вѣнокъ, и одна изъ жницъ, самая старшая или чаще самая красивая, несетъ этотъ вѣнокъ на головѣ къ хозяину поля, въ сопровожденіи подругъ, распѣвающихъ пѣсни на тему, что жатва счастливо окончена, что хозяинъ долженъ угостить потрудившихся жницъ. Хозяинъ угощаетъ жницъ водкой, а вѣнокъ сохраняетъ до ближайшаго посѣва, когда изъ вѣнка выколачиваютъ зерна и употребляютъ ихъ въ началѣ посѣва. Въ

старинныхъ обжинковыхъ пѣсняхъ и обрядахъ обнаруживаются черты крѣпостного состоянія: похвала своему пану, легкая насмѣшка надъ жнецами сосѣдняго пана, порицаніе экономa и т. п. Обжиночныя пѣсни вообще весьма сходны. Онѣ отличаются необыкновенной мягкостью, нѣжностью, задушевностью. Отъ нихъ вѣетъ теплотой лѣтняго вечера и ароматомъ только что скошенной хлѣбной нивы. Мягкое нѣжное чувство женщины также даетъ себя чувствовать почти въ каждомъ словѣ обжинковыхъ пѣсенъ.

Обжинки только въ 2—3 частностяхъ (остатки крѣпостничества, Спасова борода и др.) заключаютъ остатки старины; основное же ихъ содержаніе — обрядная и пѣсенная похвала хлѣбу, полю и его хозяину — такое бытовое явленіе, которое встрѣчалось въ древности у земледѣльческихъ народовъ, повторяется нынѣ и, вѣроятно, имѣетъ впереди далекое будущее, такъ какъ неразрывно связано съ земледѣльческимъ бытомъ и необходимо обусловливается имъ. Сходными повсемѣстно условіями земледѣльческаго быта объясняется чрезвычайное сходство между обжиночными пѣснями и обрядами разныхъ народовъ разныхъ временъ. Въ малорусскихъ, чешскихъ, словацкихъ, сербскихъ дожиночныхъ пѣсняхъ сплошь и рядомъ обнаруживается совпаденіе мотивовъ, мѣстами тожественность выраженій; напримѣръ, въ малор. пѣсняхъ: „Закотылось та сонечко за зеленый биръ, мы поидемо вечеряты у богатый двиръ“ (*Чуб.* III, 247), или „Закотылось та сонечко за виноградный садъ, цилуется, мылуется, та хто кому радъ“ (ib. 240), „вже сонце надъ вербами, пустить насъ изъ серпами“ (*Голов.* IV, 189) и мн. др т. под.; въ сербской жатвенной пѣснѣ: „постај, сунце, рано не заоди, да навезем брату кошулице“ и пр. (*Ястреб.* 173); въ словацкихъ: „влакомъ, слуняшко, влакомъ, пойдемо домо мракомъ“, или: „зъ горъ, слунечко, зъ горъ, за тенъ зеленый яворъ, за тенъ наизелѣйшій, где е муй наимилѣйшій“ (*Терещ.*, V, 112; изъ сборника Коллара). Въ числѣ обычныхъ началъ жатвенныхъ пѣсенъ является начало вопросительное: „ой чіе жъ то поле заспивало (или

задремало) стоя?“ (малор.); „чіе же то ярее житко подъ горами?“ (словац.); у сербовъ безъ вопроса: „узвикнала бијела пшеница: ја ме жнејте, ја ме покосте; вете мене ноги заболеше“. Мотивы жатвенныхъ пѣсенъ и обрядовъ малочисленны: прославленіе поля, прославленіе хлѣба, прославленіе хозяина поля, обращеніе къ солнцу или мѣсяцу, пожеланіе угощенія со стороны хозяина, прославленіе и поднесеніе вѣнка хозяину, пожеланіе здоровья и урожая на будущій годъ. Мотивы эти повторяются у разныхъ народовъ индо-европейскаго корня; въ особенности много сходныхъ чертъ представляетъ обрядовое употребленіе вѣнка изъ хлѣбныхъ колосьевъ или послѣдняго житнаго снопа. Въ Малороссіи одна изъ дѣвушекъ жницъ, по общему выбору, надѣваетъ по окончаніи жатвы на голову вѣнокъ изъ хлѣбныхъ колосьевъ и въ сопровожденіи жнецовъ и жницъ идетъ къ дому хозяина (*Чуб.* III, 226). Въ Волынской губ. выбираютъ иногда малолѣтнюю дѣвочку, лѣтъ десяти, какъ существо чистое, невинное, что̀ имѣетъ значеніе по соображенію относительно урожая будущаго года (*Kopern.*, Zbiór XI. 184). Форма вѣнка бываетъ различная; наиболѣе обычная приведена въ рисункѣ въ 1 т. „Покутья“ Кольберга. Въ пѣсняхъ вѣнокъ „пелехатый“ (т. е. кудрявый, косматый, а потому далѣе „панъ богатый на коровы, вивци, червинци“), „золотый“; его первоначально катаютъ по полю, на что указываютъ слова пѣсенъ: „коломъ, виноньку, коломъ“; „котывся виночокъ по полю“. Въ одной превосходной пѣснѣ вѣнокъ просится къ хозяину поля въ стодолу въ слѣдующихъ словахъ, сохраняющихъ въ себѣ всю прелесть лѣтняго поля: „Пускай, хозяинъ, въ стодолу; вже я набувся на полю, буйного витру начувся, рàннеи росы напився“. Когда жнецы несутъ вѣнокъ съ поля, „зашумила дуброва, заляшила дорога“ (*Чуб.* III, 232).

У лужичанъ, по окончаніи жатвы, одна жница несетъ вѣнокъ изъ колосьевъ, а другія держатъ въ рукахъ полевые цвѣты (*Мандельшт.*, Оп. об. обыч. 233). Въ Великороссіи жницы, по окончаніи жатвы, торжественно несутъ въ домъ

хозяина вѣнокъ изъ хлѣбныхъ колосьевъ или дожиночный снопъ. Въ Гродненской губ. дожиночный вѣнокъ кладутъ на кіотъ, а дожиночный снопъ ставятъ на покути (*Аѳанас.*, Поэт. воззр. III, 767 — 769). Въ Литвѣ дожиночный вѣнокъ несетъ дѣвушка въ сопровожденіи жницъ въ домъ хозяина поля, гдѣ ее принимаютъ съ почетомъ и угощаютъ. Вѣнокъ хранится въ избѣ до слѣдующей жатвы, какъ Божье благословеніе (*Терещ.* V, 120; *Wisła* 1888. I). Весьма сходные обряды встрѣчаются въ Германіи и Шотландіи: дожиночный снопъ срѣзывается и связывается самой молодой жницей; его торжественно несутъ въ домъ хозяина, гдѣ снопъ кладутъ на̀ почетное мѣсто и берегутъ его до Рождества Христова, когда вымолачиваютъ его и полученныя зерна даютъ въ кормѣ лошадямъ и рогатому скоту (Revue des trad. popul. 1888, 485). Въ Англіи въ концѣ прошлаго вѣка было въ обычаѣ приготовлять дожиночный снопъ, соотвѣтствующій малорусскому „имяниннику“, вологодской кумушкѣ (*Терещ.* V, 131) въ видѣ соломенной куклы, „королевы жатвы“ или „kern-baby“; съ радостными криками приносили ее домой, вѣшали надъ столомъ и хранили до слѣдующаго года (*Спенсеръ*, Опис. соц. 180).

Г. Мандельштамъ въ „Опытѣ объяс. обычаевъ“ (стр. 247) высказалъ мнѣніе, что вѣнокъ—форма представленія растительнаго демона; но мнѣніе это не получило права гражданства въ наукѣ, по причинѣ крайняго расширенія демонологіи растительнаго міра, со внесеніемъ въ нее повѣрій и обрядовъ миѳическаго и бытового характера. Несомнѣнно, что жатвенный вѣнокъ по происхожденію и основному значенію соотвѣтствуетъ другимъ обряднымъ вѣнкамъ, въ особенности свадебному вѣнку. Въ сочиненіи о свадебныхъ обрядахъ (стр. 79—89) я подробно говорилъ объ обрядовомъ употребленіи вѣнка на свадьбахъ и о различныхъ его символическихъ значеніяхъ. Основное религіозно-миѳическое значеніе вѣнка обусловлено тѣмъ, что онъ служилъ символомъ солнца, подателя урожая. Древніе германцы посвящали вѣнки богинѣ зари Остарѣ (*Mülhause*, Die Urreligion. 145). Въ

латышской пѣснѣ дочь солнца (т. е. солнце) вбродъ перехо, дитъ море (небо); виднѣется лишь ея вѣночекъ. (*Спрошсъ-Памят.* лат. нар. творч. 312). Въ литовской пѣснѣ солнце три года собирало завядшіе листы съ вѣнка своей дочери *Nesselmann*, Lit. Volkslied. 2). Жатвенный вѣнокъ катаютъ по полю, свадебный по столу—очевидная символика солнца.

6. Спасова борода.

Въ Волынской губ. по окончаніи жатвы на крестьянскихъ поляхъ оставляютъ несжатымъ горсть жита, которое связываютъ въ пучокъ, именуемый „Спасовой бородой", нагинаютъ его колосьями къ землѣ и украшаютъ цвѣтами или лентами. Кругомъ бороды вырываютъ траву, очищаютъ землю отъ сора и закапываютъ немного зеренъ, взятыхъ изъ нѣсколькихъ колосьевъ той же бороды". Затѣмъ слѣдуютъ пожеланія урожая на слѣдующій годъ, и молодежь качается по стернамъ (*Kopern*, въ Zbiór. XI, 184). Иногда заставляютъ парубковъ пролѣзать между стеблями бороды. Жнецы бросаютъ черезъ голову серпы: чей серпъ воткнется въ землю, то этотъ жнецъ и на другой годъ будетъ жать у того же хозяина. Въ пѣсняхъ, посвященныхъ бородѣ, борода „сриблемъ-златомъ обвита, краснымъ шолкомъ обшита" а въ одной пѣснѣ находится указаніе на жертвоприношеніе „бородѣ": „отсе тоби, борода, хлибъ, силь и вода" (*Чуб.* III, 229). Тожественный обрядъ въ Полѣсьѣ, съ наименованіемъ соломеннаго пучка „перепелкой", описанъ въ „Маякѣ" 1843, XI. 55. Я встрѣчалъ неоднократно „бороду" послѣ жатвы въ Ахтырск. у. Харьк. губ.

Тожественный обычай „завиванія бороды" встрѣчается въ разныхъ мѣстахъ Великороссіи, Бѣлоруссіи, Австріи, Германіи, Англіи, причемъ борода носитъ названія бороды Волоса, бороды Ильи и пр. (*Мандельшт.*, 241—245; *Аванас.*, I, 141. 697; *Бусл.*, Нар. поэз. 75; *Шейнъ*, Бѣлор. пѣс. 60; *Спенсеръ*, Описат. соц. 179 и др.).

Въ основѣ повѣрій и обрядовъ съ „бородой" лежитъ поклоненіе растительному или полевому духу, какъ покрови-

телю жатвы и подателю плодородія, о чемъ подробно въ соч. г. Мандельштама (Оп. об. обыч. 235—245). По нѣмецкимъ повѣрьямъ, кто скашиваетъ послѣдній колосъ, тотъ улавливаетъ демона. Въ Швабіи срѣзавшему послѣдній колосъ говорятъ: „Du hast die Roggensau“ (или Roggenwolf—зооморфическое представленіе растительнаго духа), и затѣмъ связываютъ колосья въ видѣ свиньи и съ шумнымъ крикомъ приносятъ ихъ въ гумно, гдѣ оставляютъ до слѣдующаго года (*Манд.*, 242). Подобнаго рода воззрѣніе встрѣчается у дикихъ и варварскихъ народовъ. На островѣ Борнео приписываютъ рису духъ Samangatpadi и совершаютъ особые обряды, чтобы удержать этого духа у себя, чтобы жатва была хороша. Карены обращаются къ духу риса съ такими заклятіями: „О, прійди, душа риса! Вернись на поле, прійди съ запада, прійди съ востока!“ и пр. (ib. 194). Какъ при жатвѣ ржаного поля, говоритъ Бастіанъ, оставляютъ (въ Германіи) отдѣльный снопъ недожатымъ для того, чтобы дать убѣжище житной теткѣ, прогнанной изъ своей обширной территоріи, до тѣхъ поръ ею занимаемой, такъ точно при культивированіи лѣсныхъ пространствъ въ Остъ-Индіи обыкновенно оставляютъ пару пней для демоновъ, лишившихся доселѣшнихъ своихъ обиталищъ, сосредоточивая, такъ сказать, этимъ міръ духовъ на болѣе тѣсномъ пространствѣ“ (*Шейнг*, Бѣлор. пѣс. 511).

7 Символика краснаго цвѣта.

Въ дѣйствіи цвѣтовъ на физическую и психическую природу человѣка заключается еще много загадочнаго и таинственнаго. Гейгеръ высказалъ предположеніе, что человѣкъ прежде всего замѣтилъ красный и другіе близкіе къ нему цвѣта, происходящіе отъ оптическихъ волнъ бо́льшей длины, чѣмъ волны синяго и фіолетоваго цвѣтовъ. Магнусъ допускаетъ, что красныя цвѣтовыя волны производятъ на нервы человѣка болѣе сильное механическое дѣйствіе, чѣмъ синія и фіолетовыя волны, и что поэтому нервы, воспринимавшіе возбужденіе отъ этихъ послѣднихъ, могли получить позд-

нѣшее развитіе (*Петрушевскій*, въ Вѣстн. Изящн Иск. 1889. IV. 317. 322). Хотя способность распознавать цвѣта составляетъ общее всѣмъ народамъ свойство, и гипотеза дарвиниста Магнуса о постепенномъ развитіи перцепціи цвѣтовъ признана нынѣ несостоятельной (подробности въ соч. *В. И. Шерцля* „О названіяхъ цвѣтовъ"), при всемъ томъ не подлежитъ сомнѣнію, что красный цвѣтъ всегда пользовался у народовъ предпочтеніемъ сравнительно съ другими цвѣтами и въ народныхъ лексиконахъ всегда имѣетъ особое вполнѣ опредѣленное наименованіе

Въ народномъ бытѣ, повѣрьяхъ и пѣсняхъ русскаго народа красный цвѣтъ имѣетъ теперь большое значеніе и еще большее имѣлъ въ старину, такъ что въ настоящее время во многихъ случаяхъ является лишь культурнымъ переживаніемъ стародавняго быта и міровоззрѣнія.

Обращаясь къ описаніямъ малорусскаго народнаго костюма у Чубинскаго, Головацкаго, Кольберга и др. этнографовъ, мы находимъ большое пристрастіе народа къ яркимъ цвѣтамъ, преимущественно красному, въ чемъ малороссіяне сходятся съ великоросами и многими другими народами. Мужчины любятъ носить красный поясъ, красное шитье на воротникѣ и груди сорочки Женщины обнаруживаютъ большую наклонность носить красныя ленты, красные очипки, сорочки съ красною заполочью, въ старину красноватыя клѣтчатыя плахты и красныя сапожки или черевики. У Г. Ѳ. Квитки, повѣсти котораго составляютъ въ высшей степени правдивый этнографическій матеріалъ, дѣвушки ходятъ въ „червоныхъ юбкахъ, що такъ якъ макъ цвите" и „у червоныхъ черевичкахъ". Въ послѣднее время наклонность малороссовъ къ красному цвѣту стала ослабѣвать. Пристрастіе къ красному цвѣту обнаруживаютъ многіе другіе народы: киргизы, цыгане, сибирскія туземныя племена, обитатели Полинезіи (*Шерцль*, въ „Фил. Зап," 1884, III, 61).

Пристрастіе къ красному проявляется во многихъ словахъ, означающихъ этотъ цвѣтъ, преимущественно въ приложеніи ихъ ко всему хорошему, красивому. Въ старинномъ

русскомъ языкѣ и въ живыхъ областныхъ нарѣчіяхъ красный означаетъ собственно красивый. Въ Словѣ о Полку Игоревѣ „красный“ Романъ Святославовичъ, „красная“ Глѣбовна, „красныя“ дѣвицы. Въ народныхъ пѣсняхъ обычный эпитетъ дѣвицы „красная“. Въ малорусской народной поэзіи эпитетъ „красный“ прилагается къ небеснымъ свѣтиламъ, парубку и дѣвушкѣ, короваю. То же отождествленіе красоты съ краснымъ цвѣтомъ обнаруживается у многихъ другихъ народовъ. Такъ, у чеховъ слово ruzi обозначало первоначально только красный, но затѣмъ приняло значенія: настоящій, чистый, неподдѣльный; въ турецкомъ яз. kizil—красный, а у киргизовъ то же слово означаетъ: красивый, прекрасный. У финскихъ народовъ красный—красивый. По-китайски „красное сердце“ означаетъ искренность, откровенность (*Шерцль*, 64).

Символическое и обрядное значенія краснаго цвѣта у русскихъ, какъ у многихъ другихъ народовъ, разнообразны, причемъ въ основѣ большинства символическихъ значеній краснаго цвѣта лежитъ его значеніе, какъ эмблемы огня. Разберемъ здѣсь нѣсколько малорусскихъ символическихъ значеній краснаго цвѣта.

Красный коровай въ свадебныхъ пѣсняхъ (*Чуб.* IV. 245, 216 и др.) служитъ символомъ солнца или мѣсяца (подроб. въ моемъ соч. „Хлѣбъ въ обр. и пѣс.“). Какъ эмблема пламени и жара, красный цвѣтъ входилъ въ повѣрья и обряды индійцевъ, египтянъ, римлянъ (напр., красный „flammeum“ невѣсты).

Красныя ленты служатъ символомъ дѣвственности. У малороссовъ замужнія женщины не носятъ красныхъ лентъ. У лужицкихъ сербовъ невѣста послѣ сговора перестаетъ носить красныя ленты (*Haupt u. Smol.*, Volkslied. II, 229). Въ сербскихъ пѣсняхъ невѣста—красная лента (*Вукъ Караджк.*, I 54, 57; *Iliċ*—Nar. srb. ob. 65). То же и въ великорусскихъ пѣсняхъ (*Москвитянинъ*, 1841, VI, 481).

Красный платокъ (иногда красныя ленты) служитъ символомъ крови. Съ такимъ значеніемъ красный платокъ раз-

вѣвается на высокомъ шестѣ надъ хатой послѣ первой брачной ночи молодыхъ. Древніе иберійцы, карѳагенцы и спартанцы носили во время войны красную одежду; у римлянъ, туземцевъ сѣверной и южной Америки символомъ войны — кровопролитія служитъ красная одежда. Цвѣтъ фаллосъ у древнихъ народовъ былъ красный (*Шерцль*, 65).

Красныя перевязки служатъ симпатическимъ средствомъ отъ сглазу и болѣзней. Дѣлаютъ такія перевязки изъ нитокъ гаруса, полосокъ ситца, ленточекъ, и надѣваютъ ихъ на шею и на руки. Подобнаго рода обычаи встрѣчаются и въ другихъ странахъ. Такъ, въ Шотландіи женщины, въ предотвращеніе чаръ обматываютъ свои пальцы краснымъ шолкомъ и весною, передъ выгономъ скота въ поле, обвязываютъ у коровъ хвосты красными нитками. Въ Германіи обвязываютъ скоту рога и шею красными лентами, чтобы предохранить его отъ всякихъ болѣзней и невзгодъ. Въ Индіи невѣстѣ привязывали на шею, въ качествѣ свадебнаго сюрка, нитку изъ красной шерсти. Въ Китаѣ привязываютъ дѣтямъ къ кисти руки что-нибудь красное и пріучаютъ ихъ смотрѣть на красный цвѣтъ, какъ на лучшее предохранительное средство противъ злыхъ духовъ (*Шерцль*, 63).

Красными лентами перевязываютъ также животныхъ, растенія, даже огородныя овощи (*Максимовичъ*, Собр. соч. т. II. 499).

Замѣтимъ мимоходомъ, что во многихъ малорусскихъ названіяхъ растеній обнаруживается воззрѣніе на яркіе цвѣта, какъ горящіе, красные, солнечнаго или огненнаго свойства, напримѣръ: горицвитъ, горица, сонящникъ. Объ отцвѣтшей гречкѣ говорятъ, что она „погасла“.

Общее благотворное символическое значеніе краснаго цвѣта переносится на тѣ растенія, которыя имѣютъ ярко-красный цвѣтъ или плодъ, въ особенности на рябину и калину. Рябина служитъ средствомъ противъ колдовства, а калина служитъ обычнымъ символомъ красоты и цѣломудрія.

8. Татуированіе у католиковъ Босніи и Герцеговины.

Въ древнихъ славянскихъ памятникахъ письменности и въ народной словесности нѣтъ никакихъ указаній, чтобы славяне въ старину татуировались. Тѣмъ болѣе любопытнымъ и загадочнымъ является странный обычай боснійскихъ сербовъ-католиковъ татуировать грудь, руки, ноги. На этотъ обычай недавно указалъ докторъ Леопольдъ Гликъ въ 3 кн. „Гласник земяльског музеа“ [1]) 1889 стр. 81–88, съ приложеніемъ 11 фотографическихъ снимковъ. Обычай татуироваться встрѣчается почти исключительно у католиковъ, чаще у женщинъ, чѣмъ у мужчинъ. Мѣстное его названіе „крижъ набоцати“ (т. е. набросить крестъ). Сначала приготовляютъ краску изъ кармина или индиго, иногда примѣшивается порошокъ каменнаго угля или порохъ. Операція производится такимъ образомъ: на груди, рукѣ или ногѣ натягиваютъ кожу, накалываютъ ее булавкой по опредѣленному узору и затѣмъ втираютъ въ наколотое мѣсто краску и обвязываютъ его на нѣкоторое время платкомъ. Операцію производятъ большею частью опытныя въ этомъ дѣлѣ старухи (вѣще жене). Рисунки разнообразны; чаще всего накалываютъ крестъ, отчего и самый обычай называется „крижъ набоцати“; иногда выкалываютъ имя, фамилію, годъ, изображеніе меча или изображенія цвѣтовъ. Любопытнымъ въ археологическомъ отношеніи рисункомъ является четырехконечный крестикъ въ кружкѣ, отъ котораго идутъ лучи. Концы крестика утолщены или имѣютъ три развѣтвленія. Эта форма креста даетъ нѣкоторое основаніе признать вѣрнымъ мнѣніе г. Глика, что обычай „набоцати крижъ“ возникъ подъ вліяніемъ богумильства, и позднѣе удержанъ сербами католиками, какъ культурное переживаніе. Можетъ быть, мы здѣсь имѣемъ какое-либо восточное вліяніе. Лѣтъ тридцать назадъ въ Малороссіи сновало много восточныхъ

[1]) Новый сербскій журналъ, выходитъ съ 1889 г. въ Босніи, въ Сараевѣ, по 4 кн. въ годъ; содержаніе археологическое и этнографическое. *Прим. Н. С.*

людей, повидимому, грековъ, съ татуированнымъ на рукѣ изображеніемъ креста. Люди эти выдавали себя за богомольцевъ, побывавшихъ въ Іерусалимѣ, гдѣ будто бы турки отмѣчаютъ такимъ образомъ всѣхъ поклонниковъ Христа.

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK 1998